HEIDEGGER Y LA POLÍTICA†

CARLA CORDUA
INSTITUTO DE FILOSOFÍA PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE CHILE

A pesar de lo oscuras y cuestionables que son tantas cosas, siento cada vez más que estamos entrando en una nueva realidad y que toda una época se ha vuelto vieja.

HEIDEGGER[1]

El tema propuesto, Heidegger y la política, no se deja tratar recurriendo sólo a la obra del filósofo: es preciso examinarlo a la luz de ciertos aspectos de su biografía y de los tiempos que le tocaron en suerte. Pues, para empezar, no acierto a encontrar en sus escritos filosóficos ni indicios de un programa suyo de acción política, como lo tuvieron grandes pensadores como Marx, Maquiavelo y quizás Platón, ni indicios de esfuerzos suyos por comprender el fenómeno político, como los que hicieron Aristóteles, Hobbes y también, por cierto, los tres que nombré primero. Pero sabemos que Heidegger colaboró abiertamente con el proyecto político de Hitler mientras fue Rector de la Universidad de Friburgo en 1933-34, que militó en el partido nazi desde entonces hasta la derrota del Tercer Reich en 1945, y que en los 31 años que vivió todavía después de esta fecha nunca dijo en público que estaba arrepentido, ni mucho menos asqueado por su comportamiento[2]. Nos allanamos a admitir que estudiantes inmaduros y cesantes ilusos diesen a Hitler el apoyo que requería para llevar adelante su desmadrada aventura. Pero nos cuesta entender que Heidegger, el devoto lector y luminoso intérprete de Hölderlin no juzgase repelente la vulgaridad conspicua de los dirigentes nazis, o que el filósofo que supo concebir y describir con tanto acierto y originalidad rasgos decisivos de la existencia humana, no haya percibido desde un comienzo el extravío criminal de Hitler. Sin embargo, combinando ingredientes de la situación con el conocimiento de las ambiciones tanto personales como filosóficas de Heidegger, se puede alcanzar una comprensión aceptable de su incursión en la política.

† Versión ampliada de la conferencia del mismo título ofrecida en el Ciclo de Extensión: "Pensadores políticos del siglo XX", organizado por el Instituto de Ciencia Política de la Pontificia Universidad Católica y el Instituto Cultural de Las Condes en septiembre de 1998.

1 Carta de Martin Heidegger a Karl Jaspers del 3 de abril de 1933: "So dunkel und fragwürdig vieles ist, so spüre ich immer mehr, dass wir in eine neue Wirklichkeit hineinwachsen und das eine Zeit alt geworden ist".

2 No se puede afirmar, como hacen algunos comentaristas, que Heidegger no dio ninguna clase de explicaciones acerca de su conexión política. Pues tenemos por lo menos 4 escritos autoexplicativos: tres redactados en 1945 y uno en 1966. Se trata de los siguientes documentos. (1) Carta de Heidegger del 4 de noviembre de 1945 a la dirección académica de la Universidad de Friburgo solicitando su reincorporación a la universidad. (2) Del mismo año, carta al Presidente del Comité de Desnazificación. (3) Explicación entregada a su hermano para ser publicada después de su muerte con una reedición de su discurso de acceso al rectorado de la Universidad de Friburgo en 1933. (4) Entrevista concedida en 1966 a la revista Der *Spiegel* para ser publicada póstumamente. Todos estos documentos han sido publicados en el original y en diversas traducciones. Son, pues, de conocimiento público.

Me referiré primero a la *desesperación cultural* que se apoderó de los intelectuales europeos a fines del siglo pasado y comienzos del presente, la cual, me parece, predisponía fácilmente al aventurerismo radical. Con el término 'desesperación cultural' pretendo abarcar, global e indiferenciadamente, actitudes que van desde un sentimiento de incomodidad con las formas y normas de la propia cultura hasta la expresión razonada de un diagnóstico de su patología, a menudo teñido de condena moral. En este sentido amplio, la desesperación cultural ha solido manifestarse, de un modo u otro, en sociedades que han tenido un período de intenso y esforzado desarrollo y están pasando por «la cresta de una ola», donde al menos los grupos más aventajados acceden de lleno al goce y, con él, al desengaño de la riqueza. Hubo así desesperación cultural en la Atenas del siglo IV a.C. y en los Estados Unidos de los años 60 de nuestro siglo, y la tenemos también, *mutatis mutandis,* en el Chile actual, donde la prosperidad que hace treinta años parecía cosa de sueño, ahora, que está llegando, suele ser presentada como un cuento y una trampa.

Con todo, hasta donde sé, nunca hubo en la historia una desesperación cultural de tan grande alcance, por la preponderancia planetaria de la cultura cuestionada y también por la radicalidad de su cuestionamiento, como la que toma cuerpo en Europa en el período señalado, digamos, aproximadamente, entre 1890 y 1930. Durante tres o cuatro siglos los pueblos de la península que forma el extremo occidental de Eurasia –esa que nuestros libros de texto siguen llamando, con notoria exageración, el *continente* europeo– habían estado experimentando una expansión comercial y territorial, avances técnicos y científicos, y un enriquecimiento incomparables por su rapidez y magnitud a nada de lo sucedido desde la primera ocasión en que un homínido se paró sobre sus pies. En virtud de ello, los europeos y sus descendientes trasplantados se consideraban señores y dueños del planeta, y el único pueblo sin raigambre europea que todavía manifestaba una clara voluntad de autoafirmarse como tal, el pueblo japonés, imitaba ávidamente su cultura, o al menos su ciencia, su técnica y sus formas de organización económica y política. Gracias a la riqueza acumulada, Europa podía mantener una clase acomodada e instruida, minoritaria, sí, pero más numerosa, absoluta y relativamente, que ningún otro grupo social análogo en la historia, con amplios espacios de ocio para la educación media y superior de los jóvenes y también para la dedicación permanente de muchos adultos a actividades no directamente relacionadas con la satisfacción de necesidades primarias o la protección de posiciones de poder. A fines del siglo XIX, los hijos de esta *elite* eran entrenados con intensidad sin precedentes en los estrictos modales y los bien definidos valores de su clase, en la correcta expresión oral y escrita de la respectiva lengua materna y uno o dos idiomas extranjeros modernos, además del latín y el griego, la trigonometría y el álgebra. Así la burguesía europea llegó a producir uno de los grandes paradigmas históricos de "persona educada", que documentan las novelas de Marcel Proust y Thomas Mann, y fue imitado asimismo, con más entusiasmo que éxito, a orillas del Hudson y del Plata y de otros ríos americanos de menor caudal. Si el rigor mismo de ese proceso de socialización contribuyó al "malestar con la cultura" entre los miembros de la burguesía educada es un tema que dejo a los psicólogos. Lo cierto es que ese malestar o descontento *–Unbehagen* lo llama Freud– fue creciendo y creó un público que prestó oídos a los voceros de la desesperación cultural.

El primero y quizás el más influyente fue Nietzsche. Para mostrar lo que estaba en juego, citaré tres pasajes de sus obras. Tomo éste de *El crepúsculo de los ídolos,* aparecido en 1889:

En todos los tiempos se ha querido "perfeccionar" al hombre: es esto sobre todo lo que se denomina *moral.* Pero bajo la misma palabra se ocultan las tendencias más diversas. Tanto la *domesticación* de la bestia humana, como la *crianza* de un determinado género de humanos han sido llamadas "perfeccionamiento". [...] Pero llamar "perfeccionamiento" a la domesticación de un animal suena casi como un chiste. Quien conoce lo que pasa en las jaulas de los circos duda que allí "perfeccionen" a la fiera. La debilitan, la hacen menos dañina, mediante la emoción depresiva del miedo, mediante el dolor, las laceraciones, el hambre, la convierten en una bestia *enfermiza.* No ocurre de otro modo con el hombre domesticado, a quien ha "perfeccionado" el cura. A principios de la edad media, cuando en el hecho la iglesia era sobre todo un circo de fieras, se cazaban por doquier los más bellos ejemplares de la "bestia rubia": por ejemplo, "perfeccionaban" a los nobles germanos. Pero ¿qué parecía luego un tal germano "perfeccionado", seducido por el claustro? Una caricatura de hombre, un engendro monstruoso: se había convertido en "pecador". Plantado en su jaula, encerrado entre puros conceptos escalofriantes, ahí estaba: enfermo, miserable, malévolo consigo mismo, lleno de odio a los impulsos de vida, lleno de sospecha hacia todo lo que aún era fuerte y feliz. En suma, un "cristiano"...

(Nietzsche, WW II, 979-80)

Los otros dos pasajes, tomados de *Más allá del bien y del mal* (1886), declaran la intención actual del anterior:

Quien adivina la fatalidad oculta en la estúpida ingenuidad y bendita inocencia de las "ideas modernas" y, más aún, en toda la moral europeo-cristiana, sufre una angustia que no se compara a ninguna otra: capta con *una sola* mirada todo lo que una favorable concentración e intensificación de fuerzas y tareas podría *criar en el hombre,* sabe con todo el saber de su conciencia cómo el hombre no está agotado aún para las máximas posibilidades, cuántas veces se ha enfrentado a misteriosas decisiones y nuevos caminos, sabe todavía mejor, por su más doloroso recuerdo, en qué cosas miserables un ser de la mayor excelencia solió hasta ahora interrumpir su desarrollo, naufragar, hundirse, tornarse miserable. La *degeneración global del hombre* hasta llegar a eso que los groseros y superficiales socialistas visualizan hoy como su "hombre del futuro" –¡como su ideal!– esta degeneración y empequeñecimiento del ser humano hasta volverse el perfecto animal de rebaño (...), esta animalización del hombre que lo convierte en el petizo de los iguales derechos y reivindicaciones es *posible* ¡no cabe duda! Quien alguna vez ha pensado al cabo en esta posibilidad conoce un asco más (...) –y quizás también una nueva *tarea...*

(Nietzsche, WW II, 662)

¡Que de tiempo en tiempo me concedan una mirada– suponiendo que hay patronas en el cielo, más allá del bien y del mal–, que me concedan *una sola* mirada a algo perfecto, consumado, feliz, poderoso, triunfante, en lo que todavía haya algo que temer! ¡Que me dejen ver un hombre que justifique al hombre, un complementario y redentor accidente feliz de la humanidad merced al cual uno pueda aferrarse a la *fe en la humanidad!* Pues así están las cosas:

el empequeñecimiento y nivelación del hombre europeo alberga nuestro mayor peligro, pues este espectáculo cansa... Hoy por hoy no vemos nada que quiera hacerse más grande, barruntamos que todo va decayendo, siempre para abajo, hacia lo más tenue, benévolo, prudente, confortable, mediocre, indiferente [...], hacia lo más *cristiano*. El hombre, sin duda alguna, se vuelve cada día "mejor". Esta es justamente la fatalidad de Europa: con el miedo al hombre hemos perdido a la vez el amor a él, el respeto ante él, la esperanza en él, sí, en efecto, la voluntad de serlo. La visión del hombre ahora cansa. ¿Qué es hoy el nihilismo, sino *eso?*... Estamos cansados *del hombre...*

(Nietzsche, WW II, 788-89)

No puedo referirme aquí a las muchas y diversas manifestaciones europeas de malestar con la propia cultura, que hubo en los próximos 30 o 40 años. Menciono a modo de muestra, las novelas y ensayos del David Herbert Lawrence, y la obra de Oswald Spengler, *El ocaso de occidente,* publicada en 1916 con enormes ventas no obstante lo abstrusa y voluminosa. En este temple de ánimo el poeta T. S. Eliot escribe en *La tierra baldía* (1922):

¿Cuáles son las raíces que agarran, qué ramas crecen
en este basural pedregoso? Hijo del hombre,
no puedes decirlo, ni adivinarlo, pues conoces sólo
un montón de imágenes rotas.[3]

Heidegger se formó en esta coyuntura espiritual, recogiendo juntos y de una vez para siempre el gran desdén de los tiempos modernos[4] y de los hombres comunes y corrientes, metidos en la vida cotidiana (ST §§ 25-38) y bien adaptados a la sociedad contemporánea, carentes de proyectos grandiosos y de aspiraciones heroicas. Pero el filósofo concibió para sí la idea de que él estaba sin duda llamado a cumplir las más altas misiones; cuando menos, la de hacer de intermediario eficaz entre un pasado largamente sumido en el extravío y un futuro iluminado por la verdad (ST §§ 1-4 y 6). Heidegger comenzó su vida universitaria como estudiante católico de teología; se convirtió al protestantismo y se hizo filósofo. Rápidamente se movió del escolasticismo a las posiciones filosóficas profesadas por las principales figuras del mundo académico alemán: pasó así por el neokantismo, la filosofía de la vida, el historicismo, la fenomenología[5] y no descansó hasta afincar su obra madura más allá de la fenomenología, en una posición original, que solía llamar 'el pensamiento del ser'. Las mismas asombrosas capacidades de cambio y readaptación que marcan sus años de estudio y los comienzos de su carrera universitaria se hacen patentes en sus relaciones con la política, que nos interesan aquí. Guardando siempre una férrea fidelidad a su compromiso consigo mismo como portador de una misión de alcance humano universal, Heidegger se prueba en distintas posiciones y actitudes, las deja atrás con gran agilidad pero va creciendo sin cesar en la claridad y determinación del sentido de su existencia. Su biografía

3 "What are the stones that clutch, what branches grow / Out of this stony rubbish? Son of man, / You cannot say, or guess, for you know only / A heap of broken images" T. S. Eliot, "The Waste Land", en CPP, p. 38.

4 Ilustrativo de su desdén es el siguiente pasaje tomado de una carta de Heidegger a Max Scheler: "Creo que un manicomio, visto desde dentro, ofrecería una perspectiva más razonable y clara que esta época". Cit. por Löwith 1946-47, p. 171.

5 Véanse los escritos recogidos en Heidegger FS.

juvenil[6] es un ejemplo indispensable del desarrollo progresivo de una gran ambición que no escatima esfuerzos para cumplirse.

Estudiando las lecciones tempranas que Heidegger dictó en la Universidad de Friburgo en su condición de ayudante de Husserl, el fundador de la fenomenología, vemos tomar forma poco a poco la manera de pensar que culminaría en 1927 con la publicación de *Ser y tiempo*, uno de los libros de filosofía más poderosos e influyentes del siglo. Las lecciones de estos años[7] son, además de filosóficamente agudas e instructivas, enérgicos llamados para despertar a los estudiantes a la vida espiritual y a la existencia auténtica. Hace falta, proclama el joven profesor, comenzar a pensar desde lo que somos y hacemos en esta circunstancia particular que es la nuestra. Exhortándolos a no perderse en los laberintos estériles de la cultura contemporánea, los invita a resolverse por el futuro, a atreverse a querer sus posibilidades, a adelantarse a los tiempos y abrazar metas difíciles. Un cierto tono panfletario, ideologizante y destinado a promover el entusiasmo de los oyentes distingue a estas lecciones de cursos más convencionales de la enseñanza superior. Sin embargo, los propósitos a los que la decisión resuelta y el entusiasmo despertado deben servir no son siempre claros y no quedan bien definidos. A menudo da la impresión de que para el joven Heidegger la decidida voluntad de futuro tenía mérito por sí misma[8]. Entre otras cosas, les propone a sus estudiantes, como tema de interés urgente y primordial para todo académico, hacer un examen de la vida universitaria contemporánea, esto es, los invita a pensar el aquí y ahora críticamente para separar la paja del trigo y comprometerse con posibilidades futuras mediante una resolución ligada a la lucidez filosófica.

Característica de la obra de Heidegger entre 1920 y 1925 es la convicción de que la verdad filosófica, radicalmente diversa de la científica con su pretensión de objetividad neutral, se alcanza mediante un compromiso anticipatorio de la voluntad que se ha resuelto ya por el futuro barruntado como posible. Lanzarse hacia adelante sin vacilaciones y antes de saber es una condición de posibilidad de hacerse filósofo y de vivir auténticamente. Hay una conexión necesaria, de acuerdo con el joven profesor, entre la posibilidad de pensar filosóficamente y la autenticidad de la vida del filósofo. A la filosofía la verá Heidegger desde muy temprano y en adelante para siempre, como el elemento de la vida histórica que prohija la posibilidad de que se enuncie la verdad del ser. Ya que tanto la suerte del individuo como la salud de las colectividades humanas dependen de su relación con la verdad manifiesta del ser, la filosofía constituye para Heidegger el momento esencial y decisivo de la historia humana. Sin tener en cuenta esta convicción inconmovible de la capacidad salvífica de la filosofía y de la misión del filósofo, del alcance humano universal e incondicionado del pensamiento filosófico, no se puede entender lo que para Heidegger estaba en juego cuando se entrega a la acción política.

A lo largo de los años 20, bastante antes de acceder a la cátedra como profesor independiente, el ayudante de Husserl

6 Theodore Kisiel (1993) estudia detalladamente los escritos en que se prepara *Ser y tiempo*.

7 Ver los volúmenes 56/57, 61 y 63 de Heidegger GA.

8 Este del futurismo vacío es, combinado con un acentuado decisionismo, uno de los rasgos sobresalientes del pensamiento expresado en las lecciones de *Lógica*, dictadas por Heidegger en 1934, durante el breve período de su actividad política (en adelante, Log). Poseemos el contenido de estas lecciones en las notas, aparentemente muy fieles, que se hallaron en el legado de Helene Weiss, una destacada alumna del filósofo.

había hecho un nombre prestigioso como pensador promisorio en los círculos académicos alemanes (Sheehan 1981, pp. 4-15). La publicación de *Ser y tiempo* en 1927 llamó poderosamente la atención y acabó de establecer la fama de su autor. Con este libro comienza también el prestigio internacional del filósofo y su enorme influencia planetaria sobre las ideas del siglo XX, influencia que no ha cesado hasta hoy. Es bueno recordar que durante todo este período de su carrera, anterior a 1933, esto es, hasta que Heidegger tiene ya cuarenta y cuatro años de edad, nadie, ni siquiera entre sus colaboradores más cercanos, percibió nunca en él ningún interés en asuntos políticos. Cuando, en la primavera de ese año, acepta la rectoría de la Universidad de Friburgo todavía pudo parecer, aunque muy brevemente, por cierto, que este paso era una prolongación de su interés en la educación superior, en la universidad como hogar de la actividad filosófica y su papel en la formación de la juventud.[9]

Pero Alemania toda se encontraba comprometida, seis años después de aparecer *Ser y tiempo*, en un rápido proceso revolucionario. El 30 de enero de 1933, el Presidente Hindenburg nombra a Adolfo Hitler canciller de la República Alemana. Antes de transcurrido un mes el *Reichstag* o Parlamento es incendiado y Hitler consigue la suspensión parlamentaria de la constitución. El canciller reemplaza de inmediato el estado de derecho por un permanente estado de emergencia durante el cual las libertades civiles básicas van siendo rápidamente suprimidas. Las libertades de palabra y de reunión son eliminadas; la inviolabilidad de la correspondencia, cancelada. Hitler hace detener a todos los diputados comunistas al día siguiente de ser elegidos y los concentra en los campos recientemente inaugurados. El Parlamento le concede a Hitler poderes legislativos plenipotenciarios. En marzo de 1933 y con este acto parlamentario, dos meses después del nombramiento del Canciller, se inicia la dictadura nacionalsocialista de Hitler. Sin vacilar, el líder (*Führer*) promulga la Ley para la Reconstitución del Servicio Civil, destinada a excluir a judíos y marxistas del servicio público. Heidegger se encuentra, según la frase de Carl Schmitt, entre los grandes decidores que sí al proceso alemán de 1933 (Schmitt 1991, 197).

En mayo de 1933 el Profesor Heidegger asume la Rectoría de la Universidad de Friburgo; fue elegido para este cargo de acuerdo con el procedimiento establecido de autogobierno universitario. El filósofo ingresa, al mismo tiempo, en el Partido Nacional Socialista Alemán de Trabajadores, agrupación a la que había estado favoreciendo con su voto desde 1932. Heidegger renuncia a la Rectoría de la Universidad antes de que se cumpla el plazo de su encomienda. Su desempeño en el cargo ha sido objeto de numerosas polémicas[10]. Aunque hay numerosas y graves discrepancias entre las declaraciones autoexculpatorias del propio Heidegger y las acusaciones de sus críticos y sus adversarios políticos, disponemos por suerte del texto de muchos de los escritos publicados por Heidegger como rector durante los 10 meses de su gestión en los años 1933 y 1934.[11]

9 Desde Heidelberg, Karl Jaspers todavía celebra, aunque con algunas reservas, el discurso rectoral de Heidegger en carta del 23 de agosto de 1933.

10 Véase, por ejemplo, Wolin 1993, "Introduction", y 1993a. También, Allemann 1967.

11 El libro de Marcos García de la Huerta (1978), incluye una excelente traducción castellana de estos escritos. De ella tomo mis citas, con pequeñas modificaciones.

Dándole bruscamente un giro inesperado al lenguaje escolástico-fenomenológico que utilizaba en sus escritos filosóficos anteriores a 1933, Heidegger redacta breves declaraciones destinadas a encender el entusiasmo de la juventud alemana por las medidas académicas que él toma y también por las decisiones del nuevo régimen político nacional y de su jefe. En el discurso inaugural de su rectoría dice, entre otras cosas:

De la resolución (*Entschlossenheit*) del estudiantado alemán a mantenerse fiel al destino alemán en su mayor peligro (*Not*) surge la voluntad de la esencia (*Wille zum Wesen*) de la Universidad. Esta voluntad es una verdadera voluntad en cuanto el estudiantado alemán mediante el nuevo Derecho Estudiantil se pone por sí mismo bajo la ley de su esencia y con ello delimita recién esta esencia. Darse uno mismo la propia ley es la más elevada libertad. La tan canturreada "libertad académica" es expulsada de la Universidad alemana, porque esta libertad era *inauténtica*, ya que puramente negativa. Significaba preferentemente despreocupación, capricho en los propósitos e inclinaciones, falta de compromiso en el hacer y en el dejar hacer. El concepto de la libertad del estudiante alemán es ahora retrotraído a su verdad. Desde ella se desplegarán en el futuro el compromiso y el servicio del estudiantado alemán.

(Heidegger en García de la Huerta 1978, p. 32)

En el periódico estudiantil de Freiburg (*Freiburger Studentenzeitung*) encomia las virtudes del servicio de trabajo que el estado demanda a la sazón de los estudiantes:

En el futuro dejará de corresponderle a la Universidad el lugar exclusivo que ocupa en la educación. Con el *servicio del trabajo* ha surgido una nueva y decisiva fuerza educativa. El *campamento de trabajo* ocupa un lugar junto a la casa paterna, la liga juvenil, el servicio militar y la escuela.[...]

Campamento y escuela están resueltos a reunir, en un toma y daca recíprocos, las fuerzas educativas de nuestro pueblo en esa nueva unidad arraigante, por la cual el pueblo en su Estado se compromete a actuar por su destino.

(Heidegger, en García de la Huerta 1978, pp. 39-40)

De la universidad en la nueva situación creada por Hitler dice:

Tenemos el nuevo *Reich* y la Universidad que debe encontrar sus tareas en la voluntad de ser del *Reich*. En Alemania hay una revolución y nosotros debemos preguntarnos: *¿Hay también revolución en la Universidad?* No. La batalla hasta ahora consiste sólo en escaramuzas. [...]

La experiencia de la penuria y el creciente enfrentamiento con la situación real es propio de la verdadera gravedad que posee lo nuevo. Sólo *se justifica el hacer que ocurre en el constituir un compromiso interior en vista del futuro.* Ya se ha escuchado el grito de prevención: "La ciencia está en peligro por la pérdida de tiempo en los deportes marciales", etc. Pero ¿qué significa aquí perder el tiempo, cuando se trata de luchar por el Estado? Del *trabajo por el Estado no surge ningún peligro;* sólo surge de la indiferencia y la resistencia.

(Heidegger, en García de la Huerta 1978, pp, 41-42)

Hitler, que había retirado a Alemania de la Liga de las Naciones, en noviembre de 1933, organiza un plebiscito para hacer confirmar popularmente *ex post facto* tal decisión. Heidegger lanza dos encendidos llamados, uno dirigido a los estudiantes alemanes, otro al resto de los votantes, para reclutar apoyo para el *Führer*. En el primero dice:

Estudiantes alemanes:

La revolución nacionalsocialista trae consigo el vuelco total de nuestra existencia alemana.

A ustedes les corresponde permanecer ante este acontecimiento siempre perentorios y listos, tenaces y pujantes.

Vuestra voluntad de saber busca experimentar lo esencial, lo simple y grande.

Aspiráis a ser expuestos a los imperativos de lo inmediato y a lo que obliga a más largo alcance.

Sed duros y auténticos en vuestro exigir.

Permaneced claros y seguros en el rechazo. [...]

Que a diario y a cada hora se afiance la fidelidad de la voluntad de adhesión. Que incesantemente les crezca el coraje para el sacrificio por la salvación de la esencia y por el enaltecimiento de las fuerzas íntimas de nuestro pueblo en su Estado.

Que no sean los principios ni las "ideas" la regla de vuestro ser.

El *Führer* mismo y sólo él es la realidad alemana presente y futura y su ley. Aprended a saber cada vez más profundamente: de ahora en adelante todo asunto exige determinación y toda acción responsabilidad.

(Heidegger, en García de la Huerta 1978, p. 45)

Los servicios directos que Heidegger prestó al partido nazi fueron de corta duración y es bastante claro que no se comprometió con todos los aspectos de su ideología.[12] El mismo, en sus lecciones de introducción a la metafísica de 1935 contrasta la habladuría sobre "valores" y "totalidades" que "se ofrece hoy como filosofía del nacionalsocialismo" con "la interna verdad y grandeza de este movimiento", la cual residía, según él, en el encuentro del hombre moderno con la técnica de alcance planetario (EiM, 152). Por otra parte, después de dejar la rectoría de Freiburg, Heidegger siguió militando en el partido y se abstuvo de manifestar públicamente su repudio a las políticas de gobierno. Sólo enunció algunas críticas desde la cátedra ante sus estudiantes y tuvo que soportar las correspondientes protestas y delaciones de los estudiantes nazis. En el partido, la adhesión relativamente condicionada de Heidegger y sus colaboradores académicos pronto despertó críticas y resistencia. Hubo denuncias de que Heidegger sustentaba una especie de "nacionalsocialismo privado"[13] porque no conducía una política antisemita consistente y parecía no ser partidario de la conquista bélica de Europa y el mundo por Alemania.

Después de haber renunciado a la rectoría de Friburgo, Heidegger se retira de toda actividad política hasta el fin de sus días. Obviamente desilusionado, acaba comprendiendo que ha cometido un 'error', como le gusta llamarlo en declaraciones privadas, al creer que el nacionalsocialismo representaba una fuerza capaz de detener el avance del nihilismo y la ruina final de la civilización europea. Sin embargo, me parece que los efectos de su aventura política se dejan sentir tanto en su manera tardía de pensar como en el cambio de los temas filosóficos sobre los que escribe. Su obra, en efecto, se torna más recóndita, oscura y difícil de descifrar en sus alcances para los asuntos prácticos de la actualidad. Hay que pensar que Heidegger muere a los ochenta y seis años y que su vida de laborioso intelectual alemán se prolonga hasta sus últimos días.

12 Véase el equilibrado ensayo de Otto Pöggeler 1988.

13 Esta frase es atribuida a un ministro de Estado del regimen hitlerista. Los estudiantes de Heidegger usaban la expresión "Nacional-socialismo de Friburgo" para calificar la política de Heidegger: cf. Milchmann y Rosenberg 1993, p. 73.

Aunque fiel al programa de hacer de la filosofía el anuncio de la posibilidad de salir de la época metafísica del olvido del ser, que domina al mundo histórico occidental desde tiempos de Platón, Heidegger retorna a su combate con el nihilismo, pero penetrado ahora de la convicción de que no hay nada en el horizonte que anuncie su término o debilitamiento. El filósofo da la impresión de un combatiente solitario que se entrega, en medio de un mundo desértico y abocado al desastre, a seguir formulando ambiguas profecías destinadas a quien sabe quién. "Sólo un Dios puede salvarnos ahora". El mismo Heidegger había desautorizado a su época hasta el extremo de que no se comprendería que pudiese esperar de ella que fuera capaz de levantarse por sí sola de su caída en el extravío cabal. Alguna que otra nota de esperanza se puede encontrar, sin embargo, en la obra madura, pero no se trata de una esperanza depositada en los hombres sino en el ser de los entes, que tal como en el pasado, puede encomendar una nueva verdad a los hombres que restablezca el sentido de las cosas destruido por el nihilismo. A los hombres la filosofía tardía de Heidegger, les reserva y encomienda escuchar fielmente una revelación posible que no depende de ellos y practicar el desasimiento como una manera de reeducar a la voluntad moderna sobredesarrollada en la negación de sí misma y de sus excesos.

En todo este período las posibilidades que la filosofía de Heidegger reserva al hombre excluyen siempre las de la acción eficaz. Las recomendaciones del filósofo se refieren siempre sólo a la adopción de actitudes frente a lo que ocurre, que sin falta sobrepasa el poder de la actividad humana. Así es como, considerando la civilización técnica, Heidegger aconseja ni caer bajo su dependencia ni tampoco negarla tajantemente o rechazarla en bloque. Dice: "Podemos, en efecto, utilizar los objetos técnicos y a la vez, sin embargo, aunque usándolos como es debido, mantenernos tan libres con respecto a ellos que los deponemos siempre de nuevo... Pero podemos también dejar estos objetos en paz como algo que no nos concierne en lo más íntimo y propio... Me gustaría llamar a esta actitud hacia el mundo técnico, que simultáneamente le dice que sí y que no, *el desasimiento hacia las cosas.*" (Gel, 24).

En las lecciones que Heidegger sigue dictando en la Universidad hasta el final de la segunda guerra mundial se lo ve dedicado a la interpretación y análisis de la poesía de Hölderlin y a componer sus famosos ensayos sobre la esencia de la obra de arte y sobre el lenguaje poético. La filosofía interesada en las circunstancias actuales de la vida, en la historia y la política, le ha jugado una mala pasada. Desde luego, las especulaciones sobre el carácter discontinuo de la verdad en la historia, que encontramos ya en *Ser y tiempo*[14] ligadas al programa de la deconstrucción de la metafísica occidental y la adhesión demasiado entusiasta a la manera de pensar de Nietzsche sobre la modernidad, están directamente relacionadas con sus llamados "errores" políticos. Ahora mudará sus principales intereses para promulgar un pensar poético, inspirado en el modelo de Hölderlin y dictará lecciones críticas sobre Nietzsche. Sostiene finalmente que Nietzsche, a pesar de sus esfuerzos por denunciar el nihilismo, se encuentra todavía preso de la manera metafísica de pensar y es un representante extremo del nihilismo que ataca en su obra.

Heidegger llegó a ser un pensador demasiado poderoso, original e independiente como para que las influencias del pesimismo cultural

14 La historia del ser como destino: SZ § 74.

predominantes en Europa a fines del siglo pasado y en los primeros treinta años de este siglo puedan ser vistas como decisivas para su manera de pensar y de actuar. La desesperación cultural de la época en que se forma es a lo sumo un ingrediente importante de su obra. Pero una insistencia excesiva en tales rasgos epocales más bien oculta el modo como las relaciones del filósofo con la política se definen también desde dentro de su propio pensamiento. Si hubiera que elegir un aspecto de la manera original de pensar de Heidegger que aproxima su obra filosófica a las ideas políticas del Tercer Reich, yo designaría su idea de la historia[15] como lo más cercano al fascismo, aunque no se puede decir que este sea el único punto de contacto entre ellos. En efecto, Heidegger concibe a la historia como discontinua[16], organizada en épocas de la verdad que establecen cada vez un orden de las cosas alrededor de la revelación del ser de todos los entes.

La historia decisiva no es la de la humanidad sino la del ser, que se manifiesta y se sustrae según concede al hombre la posibilidad de conocer la verdad de lo manifiesto pero no la de lo sustraído. Heidegger niega implícitamente que haya algo así como un orden trans-epocal: una nueva revelación del ser resulta catastrófica para el orden superado por la nueva verdad[17]. Los hombres carecen de todo control sobre este suceder esencial, el cual los envuelve, sin embargo, como un destino incontrarrestable. Dice: "La historia del ser comporta y determina toda condición y toda situación humanas" (CH, 54). Heidegger percibió su propio tiempo como una época revolucionaria, esto es, como un tiempo después de un vuelco radical que subvierte la verdad y, con ella, todos las significaciones. Situado en medio de una revolución, donde, según su filosofía de la historia, se quiebra el orden y se suspende el sentido de las cosas, estuvo dispuesto a embarcarse, audaz y desconsideradamente, en una aventura política al margen de toda ley. Pues es claro que el hombre no puede estar llamado a actuar con responsabilidad en una historia discontinua en la que no le cabe iniciativa alguna.

En las lecciones de *Lógica* de 1934 se expone con algún detalle la idea de los vuelcos (*Umschläge*) de la historia y la estrecha relación que hay entre este carácter del acontecer humano y la voluntad del individuo que ha de resolverse por la situación presente y por el futuro posible de la misma. De esa anticipación resuelta del porvenir dependería no sólo nuestra condición histórica sino también nuestra propia posibilidad de ser. Heidegger pregunta: "¿Quiénes somos nosotros mismos?... Somos un pueblo (esta

15 Esta opinión se inspira en parte en una declaración que Karl Löwith le atribuye al propio Heidegger; éste habría reconocido en una conversación que su concepto de 'historicidad' era el fundamento de su compromiso político. Véase Löwith 1986.

16 La discontinuidad es, de acuerdo con Heidegger, un carácter esencial de muchas cosas. Entre otras, de las decisiones que, para serlo, deben desprenderse de un trasfondo oscuro que el que decide no conoce ni considera al decidir. De manera que la decisión supone un salto en el vacío. También dice esto del *Dasein,* cuyo desarrollo admite 'saltos' (*Sprünge*), y del pensamiento (IuD, 24-25), que tiene que darlos para comprender ciertos temas. Son discontinuas, asimismo, las historias de la filosofía y de la cultura, sembradas de "revoluciones radicales" (Gel, 19; Log, 92-93, 96, 108) y también las manifestaciones del ser o de la verdad (IuD, 47, 64, 65). "Desde hace algunos siglos está ocurriendo una inversión de todas las representaciones fundamentales. Mediante ella el hombre se ve trasportado a otra realidad. Esta revolución radical acontece en la filosofía moderna. A partir de ella se desarrolla una posición completamente nueva del hombre en el mundo y una nueva actitud hacia él. Ahora el mundo aparece como un objeto en relación con el cual el pensamiento calculador organiza sus agresiones..." (Gel, 19-20).

17 Muy sugerente para aclarar este punto resulta Schürmann 1981.

es una respuesta que depende de una decisión). La esencia de la decisión: nos hemos resuelto por el suceder en el que nos encontramos" (Log, 54)[18]. "Un vuelco total de nuestro ser es una necesidad de la historia, con la condición de que seamos historia. Se pondrá en evidencia que el *ser histórico reside en un continuo resolverse entre lo ahistórico y la historia, resolución que se renueva permanentemente y en la que nos encontramos.* Debido a este cambio, nuestro ser adquiere, sin duda, otro rango [que lo natural]..." (Log, 68). Agrega, más adelante: "Sólo a partir de la manera como nosotros mismos nos hemos decidido nos sale al encuentro lo que hay de esencial en el ser futuro que ponemos bajo nuestro mando y que es el futuro" (Log, 72). Esta doctrina de la voluntad anticipatoria y su firme compromiso con el futuro anticipado ya es parte de las enseñanzas que imparte el joven Heidegger a comienzos de la década de los años 20, hablando sobre Aristóteles. El notorio parentesco de esta especie de decisionismo existencial con algunas de las representaciones del nazismo muestra que cuando el filósofo se decide a adherir al partido no está siendo puramente oportunista sino que, por ciertos lados, se reconoce en el movimiento con el que comparte modos de pensar muy característicos del tiempo.

Las lecciones del año 34 siguen diciendo: "Ahora preguntamos: ¿qué es la historia?... La determinación de la esencia de la historia se funda en el particular carácter histórico de la época a partir de la cual se efectúa tal determinación. No hay un concepto de la esencia de la historia en sí. No hay una delimitación necesaria de la esencia de la historia. Tampoco es posible declarar que la concepción de la historia de cierta época es absolutamente verdadera mientras que la de otras épocas es falsa" (Log, 36). "Pues, historia e historia no son siempre lo mismo. Se trata de captar radicalmente la multiplicidad del significado. Que la palabra tenga sentidos tan diversos no depende del capricho sino de la inseguridad y las oscilaciones de nuestra posición fundamental respecto del ámbito histórico. Esto apunta a un desarraigo de nuestro ser que no puede ser cambiado mediante una reglamentación del uso lingüístico" (Log, 38-40). "Cuando un pueblo entra en la historia, entra en el futuro. Si sale de la historia ya no tiene futuro... Los pueblos hacen historia creando el espacio y el suelo [que forman parte de ella]. Hacer no significa producir o fabricar" (Log, 42). "El suceder de los animales y de las plantas es instintivo. El suceder de los hombres es voluntario y ocurre a sabiendas de que se puede conservar información acerca del mismo" (Log, 44).

Los vuelcos revolucionarios de la historia (Log, 94, 96, 108), aunque totales, afectan también catastróficamente a los aspectos particulares de la cultura de la época y la inversión radical que entrañan puede ser apreciada en tales particularidades. Heidegger sostiene al respecto: "En la edad media cambia el concepto de sujeto... La historia de este viraje no es la transformación indiferente de algunas palabras sino muestra el vuelco (*den Umschlag*) del pensamiento antiguo y medieval [que se convierte] en el pensar moderno" (Log, 92). "Con ello se produjo el vuelco total de estas palabras [sujeto, objeto] en sus contrarios" (Log, 96).

Para responder, hasta donde es posible, a la pregunta expresa por la condición de la historia sostiene Heidegger que: "Lo propiamente histórico radica siempre en la narrabilidad de los grandes momentos y en

18 Las traducciones del alemán de las citas de Log que siguen son mías. Si bien la edición de V. Farías ofrece una versión castellana del texto, ésta adolece de errores, omisiones y de frecuentes inexactitudes.

su poder subversivo de reunir en sí todo el acontecer"... "Y por eso la existencia humana en cuanto histórica sólo puede serlo auténticamente habiéndose resuelto por el momento" (Log, 108). Heidegger explica la libertad en claros términos políticos como capacidad de "imponer lo ineludible [o la absoluta necesidad del ser]; junto con asumir el ser histórico en la voluntad que procede a sabiendas, y transforma la ineludibilidad del ser en el orden estructurado de un pueblo". De manera que "el Estado es el ser histórico del pueblo" (Log, 118). "Pues no hay Estado sino en la medida en que se impone la voluntad de dominio y mientras ello ocurre; de esta [voluntad de dominio], que surge de tener una misión y una encomienda, y que, invertida, se transforma en trabajo y obra" (Log, 120).

Referencias

ALLEMANN, B. (1967). "Martin Heidegger und die Politik". En O. Pöggeler 1969, pp. 246-260. (Publicado originalmente en *Merkur,* 235: 962-976 (Octubre de 1967)).

ELIOT, T. S. (CPP). *The Complete Poems and Plays* (1909-1950). New York: Harcourt, Brace & World, 1971.

GARCÍA DE LA HUERTA, M. (1978). *La técnica y el estado moderno: Heidegger y el problema de la historia.* Santiago de Chile: Ediciones del Departamento de Estudios Humanísticos, Facultad de Ciencias Físicas y Matemáticas, Universidad de Chile.

HEIDEGGER, M. (CH). *Platons Lehre von der Wahrheit, mit einem Brief über den 'Humanismus'* (1947). Bern: A. Francke.

HEIDEGGER, M. (FS). *Frühe Schriften* (1972). Frankfurt a.M.: Klostermann.

HEIDEGGER, M. (GA). *Gesamtausgabe* (1975). Frankfurt a.M.: Klostermann.

HEIDEGGER, M. (Gel). *Gelassenheit* (1959). Pfullingen: Neske, 1959.

HEIDEGGER, M. (IuD). *Identität und Differenz.* Pfullingen: Neske, 1957.

HEIDEGGER, M. (Log). *Lógica: Lecciones de M. Heidegger (Semestre verano 1934) en el legado de Helene Weiss.* Edición bilingüe. Introducción y traducción de Víctor Farías. Barcelona: Anthropos, 1991.

HEIDEGGER, M. (ST). *Sein und Zeit.* Siebente unveränderte Auflage. Tübingen: Niemeyer, 1953.

HEIDEGGER, M. Y K. JASPERS (Correspondencia). *Briefwechsel 1920-1963* (1990). Herausgegeben von W. Biemel und H. Saner. Frankfurt a.M./Zürich: Klostermann/Piper, 1990.

KISIEL, T. (1993). *The Genesis of Heidegger's "Being and Time".* Berkeley: University of California Press.

LÖWITH, K. (1946-47)."The political implications of Heidegger's existentialism". En R. Wolin 1993, pp. 167-185. (Traducción inglesa por R. Wolin de "Les implications politiques de la philosophie de l'existence chez Heidegger", publicado en *Les temps modernes,* 14 (1946-47)).

LÖWITH, K. (1986). "My last meeting with Heidegger in Rome, 1936". En R. Wolin 1993, pp. 140-143. (Original alemán en las memorias de Löwith, Mein Leben in *Deutschland vor und nach 1933,* Stuttgart: Metzler, 1986, pp. 56-59; traducido al inglés por R. Wolin).

MILCHMAN, A. Y A. ROSENBERG (1993). "Resoluteness and ambiguity: Martin Heidegger's ontological politics". *Philosophical Forum.* 25: 72-93.

NIETZSCHE, F. (WW). *Werke in drei Bänden.* Herausgegeben von Karl Schlechta. München: Hanser, 1954. 3 vols.

PÖGGELER, O., ED. (1969). *Heidegger: Perspektiven zur Deutung seines* Werks. Köln: Kiepenheuer & Witsch.

PÖGGELER, O. (1988). "Heidegger's political self-understanding". En R. Wolin 1993, pp. 198-244. (Traducción inglesa por S. G. Crowall de O. Pöggeler, "Heidegger politisches Selbstverständnis", publicado originalmente en A. Gethmann-Siefert y O. Pöggeler, eds., *Heidegger und die praktische Philosophie,* Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1988).

SCHMITT, C. (1991). *Glossarium: Aufzeichnungen der Jahre* 1947-1951. Herausgegeben von E. Freiherr von Medem. Berlin: Duncker & Humblot.

SCHÜRMANN, R. (1981). "Principles precarious: On the origin of the political in Heidegger". En T. Sheehan 1981, pp. 245-256.

SHEEHAN, T., ED. (1981). *Heidegger: The Man and the Thinker.* Chicago: Precedent Publishing.

SHEEHAN, T. (1993)."Reading a life: Heidegger and hard times". En C. Guignon 1993, pp. 70-96.

WOLIN, R. (1993a). "French Heidegger wars". En R. Wolin 1993, pp. 272-300.

WOLIN, R., ED. (1993). *The Heidegger Controversy: A Critical Reader.* Cambridge MA: MIT Press.